

A CRISE DO HUMANO, A FAMÍLIA E OS NOVOS LAÇOS SOCIAIS

Moisés de Lemos Martins, Professor de Ciências da Comunicação do ICS da Universidade do Minho

A CRISE DO HUMANO

Temos sido governados nas últimas décadas pelo pensamento da crise e do fim¹¹. Com o afundamento das nossas crenças tradicionais e o processo de deslegitimação geral, deu-se a crise da razão histórica, a crise do sentido, enfim, a crise do humano. Ouvimos falar da crise das grandes narrativas (Lyotard), do fim das ideologias (Bell), da crise da verdade (Heidegger), do adeus ao corpo (Le Breton) e do advento do último homem (Fukuyama). Também a família passou a rever-se nas figuras da crise e do fim. A instituição panóptica de integração e controlo social, para crianças, homens e mulheres, que se constituiu no dealbar da modernidade, viu nos últimos anos o seu poder desintegrar-se, ou pelo menos enfraquecer consideravelmente (Bauman, 1998: 182-9). O seu braço disciplinador integrou o processo da racionalização ocidental, pela acção conjugada da religião e da economia, e mobilizou o sexo para o apoio à hierarquia estabelecida de poder¹². Associando o sexo à confissão, ao cumprimento do dever e à conformidade com as obrigações socialmente aceites, a família pôde chegar, então, onde o não conseguiam as outras duas maiores instituições panópticas, o exército e a fábrica, como bem lembrou Michel Foucault (1976)¹³.

Mas o sexo já não parece estar hoje prisioneiro do princípio do dever¹⁴. O seu princípio é o do prazer e a sua caução é hoje a experiência íntima do encontro com o outro e uma «ética da estética» (no sentido maffesoliniano de ética da emoção), além de uma apaixonada necessidade de «conquista do presente» (Maffesoli, 1998)¹⁵. Pode, pois, dizer-se que a família entra em crise, desintegrando-se como instituição de controle, à medida que o sexo se desloca da casa para o local de trabalho e para todos os locais de relacionamento social, que exprimem a actual atmosfera «sensológica»,

11 Ver, neste sentido, *Que valores para este tempo?*, actas de Conferência homónima, editadas pela Fundação Calouste Gulbenkian em 2007.

12 No processo da racionalização ocidental, a acção conjugada da religião e da economia teve um papel determinante na afirmação da «maior das potências irracionais da vida, o amor sexual» (Weber, 1996: 438).

13 Sobre a família como instituição panóptica, escrevi, em tempos, «Uma solidão necessária à ordem salazarista» (Martins, 1986).

14 Em 1985, na obra *Le désenchantement du monde*, Marcel Gauchet propôs a tese de que a religião já não assegura uma função política, tendo deixado de constituir o lugar de referência e o princípio estruturante das sociedades modernas democráticas. No plano da religião infra-estrutura, com a religião a organizar material, política e intelectualmente a sociedade, faz sentido, pois, falar também do fim da religião.

15 A progressiva desvinculação do sexo dos liames da religião e da economia permitiu, entretanto, que a sexualidade se exprima em formas mais de acordo com a multiplicidade do ser humano e das suas formas de coexistência. Ou seja, a afirmação social da heterossexualidade pode conviver hoje com a homossexualidade, a bissexualidade e a transsexualidade.

de que fala Mario Perniola¹⁶, e não são conformes à canalização da energia sexual através da instituição do casamento.

A meu ver, o pensamento da crise e do fim andam associados ao “risco” (*riesgo, rischio*), um termo do começo dos tempos modernos, como refere Niklas Luhmann (2001: 20, 22), que descreve «um traço geral da vida», que veio acrescentar «uma dimensão nova à nossa experiência», ao substituir, *grosso modo*, aquilo que era significado pelo termo *fortuna*. Explicitando o seu ponto de vista, Luhmann (*Ibidem*) refere que o termo “risco” apareceu para indicar que as nossas decisões podem ter resultados inesperados, que não são endossáveis à cosmologia, nem exprimem o sentido escondido da natureza ou as intenções ocultas de Deus. A generalização da consciência do risco em todos os sectores da experiência (risco tecnológico, risco nos investimentos, capital de risco, risco no casamento, risco no relacionamento íntimo, comportamentos de risco) colocou o homem perante os seus limites e impede-o de confiar na vida eterna e nas instituições que lhe garantiam.

Entregue de ora avante a si próprio, o indivíduo quer a todo o custo «conquistar o presente». Mas lutando furiosamente por um relacionamento humano como por uma bênção, sendo o seu «desejo, paixão, objectivo ou sonho, ‘relacionar-se’», a sua preocupação parece mais centrada, todavia, em «evitar que as suas relações acabem congeladas ou coaguladas» (Bauman, 2006, 13). É um facto, o risco da relação coloca-nos sempre perante a possibilidade da decepção, e é essa a razão pela qual, no dizer de Bauman, o compromisso, e em particular o compromisso a longo prazo, parece hoje tomado como «a maior armadilha a ser evitada no esforço de ‘relacionamento’» (*Ibid.*, 12).

Penso, por outro lado, que o pensamento da crise e do fim se tem acentuado, também, à medida que as tecnologias investiram a cultura e a mobilizaram. Apesar de os objectos técnicos serem o produto da inventividade humana, o que é facto é que a técnica tem escapado à sua tradicional determinação antropológica, deslocando-se da ideia instrumental de simples construção humana para causa do próprio homem. A ideia de crise do humano tem-se então acentuado, à medida em que passamos a falar de vida artificial, de fertilização *in vitro*, clonagem, replicantes e cyborgs, de adeus ao corpo e à carne, de pós-orgânico e de trans-humano. E também à medida que se desenvolve a interacção humana através do computador, onde os *chats* da internet e os jogos electrónicos, como o *Second Life*, por exemplo, instabilizam as tradicionais figuras de família e comunidade, para em permanência as reconfigurar. Acima de tudo, é a completa imersão da técnica na

16 A ‘sensologia’ foi tematizada por Mario Perniola no ensaio *Del sentire*, em 1991. Exprime a importância crescente das sensações (e das emoções), num movimento de abandono da ideologia. Todavia, nesta passagem da ideologia para a ‘sensologia’, Perniola vê uma experiência do que se repete, uma experiência ‘do já sentido’, e não uma experiência original, como se fosse impossível experimentar o que quer que seja pela primeira vez.

história e nos corpos que tem tornado problemático o humano. E são as biotecnologias e a engenharia genética, além do desenvolvimento da cultura ciberespacial, as expressões maiores desta imersão.

Nestas circunstâncias em que *bios* e *techne* se fundem e em que a própria figura do homem se torna problemática, a palavra como *logos* humano entrou também em crise. O homem deixou de ser «animal de promessa», como o havia definido Nietzsche (1887, II, § 1), porque a sua palavra já não é capaz de prometer. Onde ele se revê hoje é sobretudo nas figuras que acentuam a sua condição transitória, tateante, contingente, fragmentária, imponderável, nomádica e solitária. A ideia de família e de comunidade implicam a confiança, mas o caminho do outro é doravante uma aposta não garantida, dado terem soçobrado a solidariedade, o sentido e a participação, conceitos com os quais a confiança se identifica (Eisenstadt & Roniger, 1984)¹⁷.

2. EXPERIÊNCIA E AMBIVALENCIA

Marcada pela mobilidade e pela «errância» (Maffesoli, 1997), e também pela «clivagem interior» (Elias, 1973)¹⁸, a nossa existência é hoje pontuada por múltiplas separações e ambivalências, por múltiplas transições e «passagens» (Benjamin, 1989), que compreendem exílio, solidão e «clandestinidade». Como tem sido salientado pelo pensamento sociológico de todas as épocas, a atenção colocada nas escolhas ambivalentes dos actores sociais tornou-se particularmente necessária, quando se trata de analisar dinâmicas que decorrem do encontro entre identidade e alteridade, dado o facto de a ambivalência constituir a natureza mesma desta dinâmica.

Entre os clássicos, Georg Simmel é quem mais acentua a importância da ambivalência, que tem para si um valor sobretudo de instrumento de conhecimento, além de constituir um *a priori* da vida social. No entendimento simmeliano, os fenómenos humanos opostos condicionam-se reciprocamente, pelo que toda a experiência de vida se realiza tendo em conta a sua experiência contrária. Ou seja, como assinala Simonetta Tabboni (1997: 245), interpretando Simmel, «para

17 O ponto de vista de Eisenstadt & Roniger é todavia oposto ao meu. O que estes autores querem demonstrar é que existe nas famílias e nas pequenas sociedades uma confiança incondicional que não pode ser automaticamente transferida para as sociedades complexas baseadas na divisão do trabalho. E a mesma coisa acontece com o ponto de vista de Luhmann, que advoga a existência de expectativas que não saiam frustradas. «Ninguém pode viver, diz Luhmann (2001: 21), sem formular expectativas relativamente aos acontecimentos contingentes. E também ninguém coloca a possibilidade que elas possam sair frustradas».

18 Escreve Elias (1973: 275): «A orientação do movimento de civilização no sentido de uma 'privatização' cada vez mais pronunciada e mais completa de todas as funções corporais, remetidas para recintos especializados, deslocadas para 'fora do campo visual da sociedade', não acontece sem algumas consequências: uma das mais importantes [...] aparece muito nitidamente na linha evolutiva da sexualidade. Trata-se de uma estranha clivagem que ocorre no interior do homem. [Esta clivagem] acentua-se à medida que se precisa a clivagem entre os aspectos da vida humana que podem manifestar-se à luz do dia, quer dizer nas relações sociais, e os outros [aspectos] que é preciso reservar para a intimidade, para o domínio do 'segredo'».

reconhecer a alegria, a força e o amor, precisamos de fazer a experiência da dor, da fraqueza e do ódio»¹⁹. E, do mesmo modo, para reconhecer a atracção, precisamos de fazer a experiência da repulsão.

Também Norbert Elias destaca a importância da ambivalência nos comportamentos humanos. Debruçando-se sobre o processo de civilização, Elias (1973: 276) chama a atenção «para a formação progressiva de duas esferas diferentes da vida humana, sendo uma íntima e secreta, e a outra aberta, com um comportamento clandestino uma, e com um comportamento público outra. A dissociação destas duas esferas reveste o carácter de um hábito tão evidente e inelutável, que o indivíduo mal chega a ter consciência dela». Elias articula, então, convocando Freud, a criação das condições de vida características da nossa sociedade com a crescente exigência do autocontrole das paixões, do exercício da racionalidade e da previsão das consequências das acções que os actores devem satisfazer. Esta estrutura de interdependências obriga a que a civilização se torne um hábito para o indivíduo que se 'civiliza'. Na sociedade actual, diz Elias (*Ibid.*, 272), «os homens e as mulheres sabem que fortes constrangimentos e regras estritas de saber-viver limitam a iniciativa dos indivíduos». Pode, pois, dizer-se, nestas circunstâncias, que o comportamento comum civilizado «tomou o carácter de um hábito praticamente automático» (*Ibidem*). É neste contexto que a «família restrita», pouco a pouco e relativamente tarde na sociedade ocidental, revestiu o papel de «único enclave legítimo da sexualidade e da relação íntima entre o homem e a mulher» (*Ibid.*, 273), e do mesmo modo se constituiu como «órgão essencial e exclusivo de transmissão aos adolescentes dos hábitos pulsionais e dos comportamentos exigidos pela ordem social» (*Ibidem*).

Entretanto, o hábito civilizado produz consequências simultaneamente pacificadoras e angustiantes. Pacificadoras, dado podermos estabelecer um equilíbrio relativo entre a satisfação atingida em razão de estratégias de autocontrole e a renúncia às pulsões emocionais. Angustiantes, dado o indivíduo se impor uma auto-repressão que o atormenta e o conduz, muitas vezes, a viver em desacordo com a sua espontaneidade.

Podemos ver, igualmente, inspiradas páginas sobre a ambivalência dos relacionamentos humanos em Zygmund Bauman (2006). Vou, todavia, centrar a minha atenção em Michel Maffesoli, que desde *La Conquête du Présent*, uma das suas primeiras e mais emblemáticas obras, escrita em 1979, interroga a ambivalência das práticas sociais. Numa epígrafe sobre «o jogo duplo», Maffesoli diz o seguinte: «fora do fantasma da autenticidade, que se funda numa visão rousseauiana do mundo social, é um facto que a máscara e a duplicidade são elementos-chave

19 Em vez de 'ódio', eu diria antes 'indiferença'.

do processo de ritualização» (Maffesoli, 1998: 155). Convocando Pareto, assinala então Maffesoli que a duplicidade decorre do facto de haver múltiplas atitudes “não lógicas” ao lado das acções lógicas. E depois de referir que a “parte de sombra” desempenha um papel indubitável na estruturação do dado individual e social, recorda que o mito bíblico faz entrar ao mesmo tempo na história do mundo o pecado e a mentira, razão pela qual conclui que «o jogo duplo é um dado primordial, que permite a passagem de um estado paradisíaco e indiferenciado ao estatuto de humano limitado e contingente» (*Ibidem*).

Sem garantias no caminho que nos leva ao outro, mas obrigados a fazer escolhas e a correr riscos em ligações marcadas pela ambivalência²⁰, mais do que as ideias de projecto, plano de carreira, grandes objectivos e planificação da vida a longo prazo, ganham hoje importância em nós, o presente; as circunstâncias, o aleatório e as emoções. E da mesma forma acentuam-se também, mais do que no passado, a intensidade precária das relações, as variações dos sentimentos amorosos, as incoerências ideológicas e as mobilidades existenciais e profissionais. Em consequência, passamos a procurar a salvação bem mais nos passos por onde vamos a caminho, passos que são de desassossego, do que no enraizamento que nos garanta uma origem, um nome, um fundamento e um território²¹. Aliás, a origem, o fundamento e o território, que outrora nos falavam da «determinação do ser como presença», não passam hoje de estilhaços e fragmentos²², num tempo ‘acentrado’²³, ‘acelerado’, de ‘mobilização total’, ou nas palavras de Sloterdijk (2000), de ‘mobilização infinita’²⁴.

Nestas circunstâncias, com a errância e a ambivalência a guiar as escolhas humanas, o equilíbrio a atingir será sempre provisório. E a falarmos de enraizamento, apenas o poderemos fazer no sentido de um ‘enraizamento dinâmico’, como dirá Maffesoli (1997: 82), e não de um enraizamento estático, de coisa positiva, instituída e estabelecida.

20 É bem esclarecedor deste ponto de vista o livro editado em 2002 por José Bragança de Miranda e Maria Teresa Cruz, com o título *Crítica das ligações na era da técnica*. As duas dezenas de artigos que interrogam a complexidade das ligações na actualidade distribuem-se pelas seguintes rubricas: *ligações estranhas, ligações livres, ligações enredadas, ligações perigosas, ligações on-off*.

21 Convoco, a este propósito, o seguinte trecho de Bernardo Soares, do *Livro do Desassossego*: «Preciso explicar-lhe que viajei realmente. Mas tudo me sabe a constar-me que viajei, mas não vivi. Levei de um lado para o outro, de norte para sul... de leste para oeste, o cansaço de ter tido um passado, o tédio de viver um presente, e o desassossego de ter que ter um futuro. Mas tanto me esforço que fico todo no presente, matando dentro de mim o passado e o futuro» (Soares, 1998: 482).

22 Segundo Derrida (1967, 410-411), quando a linguagem invade a totalidade do campo do conhecimento (linguistic turn), cai por terra «a determinação do ser como presença», caindo com ela também todos os nomes que designaram a invariância de uma presença plena (de um fundamento): *essência, existência, substância, sujeito, transcendência, consciência, Deus, homem...*

23 Sobre a ‘acentração’ social, ver Edmundo Balsemão Pires (2003), fundado na ideia de Niklas Luhmann de que a sociedade moderna é um tecido ‘poli-contextual’, pelo que não possui um centro particular. Já nesse sentido apontava Émile Durkheim, ao escrever em 1897 o seguinte, em *De la division du travail social*: «O meio profissional não apenas não coincide com o meio territorial, como também não coincide com o meio familiar» (Durkheim, 1967: 166).

24 Quanto à aceleração e à mobilização da época, pensemos em Jünger (1990), Sloterdijk (2000), Virílio (1995) e Bauman (2003). E lembremos, especificamente, as palavras de Jünger (1990: 108): «a mobilização total [...] é, em tempo de paz como em tempo de guerra, a expressão de uma exigência secreta e constrangedora à qual nos submete esta era das massas e das máquinas».

3. NOVOS LAÇOS

Repensar os laços familiares e sociais. Os franceses têm uma expressão que exprime bem esta nova realidade. Refiro-me a 'reliance', um conceito que é central na obra do belga Marcel Bolle de Bal (1986) e que, mais recentemente, Edgar Morin (2000) emprega no título de um pequeno livro em que resultou a entrevista que concedeu a Antoine Spire. As 'reliances' são alianças que nos ligam, ou seja, errâncias que nos enraízam, errâncias que são caminho, que são a partilha de solidões que se aceitam e a troca de diferenças que se respeitam. Numa palavra, as 'reliances' são alianças que se fundam no movimento, na mudança, na precariedade, na atracção da fronteira e na novidade que esta suscita.

O nosso tempo tem, com efeito, o carácter dialéctico de um exílio e de uma reintegração. Especificando, o nosso tempo tem o carácter paradoxal de uma reintegração pelo exílio, de um enraizamento na mobilidade, na errância, no 'nomadismo' (Maffesoli, 1997). E eu diria que a família nuclear exprime hoje esta realidade conflitual de uma errância, que todavia nos enraíza. Se entendermos por família aquilo que está instituído e estabelecido, a errância e o passo a fazer constituem apenas uma imperfeição e uma limitação. Mas se considerarmos a família, para utilizarmos as figuras de Simmel, como uma porta e uma ponte, por onde podemos passar, ela permitir-nos-á ter, ao mesmo tempo, a visão de um 'equilíbrio a vir' (*Ibidem*: 171), figurado na 'harmonia conflitual' (*Ibidem*, 133) de uma deambulação existencial, que tanto é feita de emoções comuns e de prazeres partilhados, como é vivida na tensão e na contradição.

Eu diria que pouco haverá a esperar da família positiva, estável e cheia da sua própria completude. Da família assim concebida, apenas podemos dizer que agoniza²⁵. A nossa condição errante tem, como consequência, uma incessante atenção para um equilíbrio a vir, um equilíbrio que faz da limitação, da falta, da falha, do mal, do outro, da pluralidade, os elementos constitutivos, tanto de cada indivíduo como do todo social.

Enquanto estrutura antropológica, a família não é mais, pois, uma aquisição simples, finalizada, monoteísta, ou monocausal, que se reveja na família nuclear de Nazaré. É antes um trajecto complexo, feito de ritmos breves, de cadências aceleradas e de intensidades, em que se exprimem elementos heterogéneos, em instabilidade constante, que reactivam em permanência a estrutura comunitária e a necessidade do estar-junto no solitário esforço de enfrentar a incerteza.

25 Como refere Zygmunt Bauman (1998: 183), «Testemunhamos hoje uma gradual, mas aparentemente inexorável, desintegração (ou, ao menos, considerável enfraquecimento) do outrora sacrossanto e imperturbável 'ninho familiar'. Também Maria Engrácia Leandro (2001: 39) assinala que, desde os anos setenta do século XX, a realidade familiar entrou em profunda mutação, perdendo a estabilidade, pelo que todas as certezas a seu respeito se dissiparam.

BIBLIOGRAFIA

- AA.VV, 2007, *Que valores para este tempo?*, Fundação Calouste Gulbenkian/Gradiva.
- BAUMAN, Zygmunt, 1998, «Sobre a redistribuição pós-moderna do sexo: a *História da sexualidade*, de Foucault, revisitada», in Bauman, Zygmunt, *O mal-estar da pós-modernidade*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.
- BAUMAN, Zygmunt, 2003 (1995), *La vie en miettes*, Cahors, Éditions du Rouergue.
- BAUMAN, Zygmunt, 2006 (2003), *Amor líquido. Sobre a fragilidade dos laços humanos*, Lisboa, Relógio d'Água.
- BOLLE DE BAL, Marcel (Ed.), 1996, *Voyages au coeur des Sciences Humaines. De la Reliance*, L'Harmattan, Logiques Sociales, 2 tomos.
- BENJAMIN, Walter, 1989 (1982), *Paris, capitale du XIX.e siècle. Le livre des passages*, Paris, Cerf.
- DERRIDA, Jacques, 1967, *L'écriture de la différence*, Paris, Seuil.
- DURKHEIM, Émile, 1967 (1897), *De la division du travail social*, Paris, PUF.
- ELIAS, Norbert, 1973 (1969), *La civilisation des mœurs*, Paris, Calmann-Lévy.
- EISENSTADT, S. N. & RONIGER, L., 1984, *Patrons, clientes and friends: interpersonal relations and the structure of trust in society*, Cambridge, Cambridge University Press.
- FOUCAULT, Michel, 1976, *L'Histoire de la sexualité, I. La Volonté de savoir*, Paris, Gallimard.
- GAUCHET, Marcel, 1985, *Le désenchantement du monde*, Paris, Gallimard.
- JÜNGER, Ernest, 1990, *L'État universel suivi de La mobilisation totale*, Gallimard, Paris.
- LEANDRO, Engrácia, 2001, *Sociologia da família nas sociedades contemporâneas*, Lisboa, Universidade Aberta.
- LUHMANN, Niklas, 2001, «Confiance et familiarité. Problèmes et alternatives, *Réseaux*, n.º 108, pp. 15-35.
- MAFFESOLI, Michel, 1997, *Du nomadisme. Vagabondages initiatiques*, Paris, Librairie Générale Française («Le Livre de Poche»).
- MAFFESOLI, Michel, 1998 (1979), *La conquête du présent. Pour une sociologie de la vie quotidienne*, Paris, Desclée de Brower.
- MARTINS, Moisés de Lemos, 1986, «Uma solidão necessária à ordem salazarista. A família como terapêutica nacional», *Cadernos de Ciências Sociais*, n. 4, Porto, pp. 77-83.
- MIRANDA, J. Bragança & CRUZ, M. Teresa (Ed.), 2002, *Crítica das ligações na era da técnica*, Lisboa, Tropismos.
- MORIN, Edgar, 2000, *Reliances*, Paris, Editions de l'Aube.
- NIETZSCHE, Friedrich, 1998 (1887), *Genealogia da moral*, São Paulo, Companhia das Letras.
- PERNIOLA, Mario, 1993 (1991), *Do Sentir*, Lisboa, Presença.
- PIRES, Edmundo Balsemão, 2003, *A sociedade sem centro*, Azeitão, Autonomia 27.

SLOTTERDIJK, Peter, 2000 (1989) *La mobilisation infinie. Vers une critique de la cinétique politique*, Christian Bourgois.

SOARES, Bernardo, 1998, *Livro do Desassossego*, Lisboa, Assírio & Alvim.

TABBONI, Simonetta, 1997, «Le multiculturalisme et l'ambivalence de l'étranger», Wiviorka, Michel (Ed.), *Une société fragmentée?*, Paris, La Découverte & Syros, pp. 227-250.

VIRILIO, Paul, 1995, *La vitesse de libération*, Paris, Galilée.

WEBER, Max, 1996, *Sociologie des religions*, Paris Gallimard.